60e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 2 12 JANVIER 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique ad instar participantium
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

NOTES BIBLIQUES

I. — UN COMMENTAIRE IMPORTANT SUR LE PSAUTIER

M. le chanoine Podechard, P. S. S., doyen honoraire de la Faculté de Théologie de Lyon, publie enfin le commentaire auquel il travaillait depuis plus de 30 ans. C'est en effet en 1918 que la *Revue biblique* donnait les premières « notes sur les Psaumes » du savant exégète qui les y continua jusqu'en 1925. Nous savions que le silence dans lequel il s'enferma ensuite était laborieux. Les six leçons sur les Psaumes qu'il fit en mars 1930, comme professeur d'échange du Gouvernement français, devant la Faculté de Théologie de Louvain ; les recensions qu'il écrivit sur les travaux concernant le Psautier ; les rares études qu'il consentit, ces dernières années, à publier [1] : autant de preuves qu'il ne perdait pas de vue la grande œuvre, qui se présente comme celle de sa maturité scientifique.

Cette œuvre vise à la fois le public cultivé et les spécialistes. On a donc pensé qu'il fallait publier à part, les « notes critiques » qui discutent les variantes et établissent le texte. Ce premier volume est purement technique [2]. Nous ne parlerons ici que de l'autre, qui s'adresse à un large public et qui contient la traduction et l'explication de chacun des 75 premiers psaumes [3].

Le volume s'ouvre par une dédicace où hommage est rendu discrètement aux anciens psalmistes qui sont les saints de l'A. T. : « DEO ET SANCTIS EJUS HOC OPUS AMORIS ET DOLORIS DICATUR ». C'est qu'en effet P. excelle à suivre ces vieux « saints » dans leur quête de Dieu. Sans doute il existe des ombres dans le Psautier : le système des rétributions terrestres, qui est au cœur de l'ancienne économie, amène sur les lèvres des psalmistes des appels à la vengeance et des malédictions ; il y a çà et là des accents de fierté un peu pharisienne ; la notion de péché apparaît parfois d'une saveur un peu primitive et souvent un lien trop étroit est établi entre maladie et faute. Mais l'exégète qui est religieux se penche avec sympathie sur toutes ces expériences même quand il les sait dépassées ; il n'atténue pas leur valeur religieuse et les situe dans la suite d'une histoire qui est religieuse dès ses débuts, puisque c'est l'histoire du salut ; il est capable de restituer l'élan réel de cette sorte de catéchuménat qu'est l'A. T. ; il peut enfin, sans risque de juxtapositions factices et de télescopages audacieux, situer nos psalmistes par rapport à Jésus, qu'ils ont si admirablement préparé. Au moment où la question du sens spirituel frôle certaines déviations, en dépit de l'avertissement si net de l'Encyclique *Divino afflante Spiritu*, il est bon qu'un maître de l'exégèse catholique nous montre le sens littéral tout gonflé de sève religieuse, et mette en jeu, pour ce faire, toutes les ressources de la méthode historique.

Est-il d'ailleurs plus beau chantier de travail ? Le Psautier est vraiment le sommet de l'A. T. et, en certaines de ses pièces, constitue déjà le Poème mystique, le dialogue entre l'âme et Dieu. « Aucun Ps. sans doute, nous dit M. Podechard à propos du Ps. LI [4], n'a eu autant d'écho dans les âmes. Combien l'ont répété en regrettant leurs fautes ! Il porte avec lui les soupirs et les larmes d'une foule de chrétiens pénitents qui l'ont encore surélevé et transfiguré en y mettant l'expression de leur douleur d'avoir offensé Dieu et de sentir leur âme coupable. Beaucoup aussi n'ont pas cherché d'autres paroles pour implorer la miséricorde divine et solliciter une régénération » (p. 239).

Les notations de ce genre, par leur sobriété même, ont beaucoup de portée. Nous signalons les pages que P. consacre à la dialectique de la souffrance, par laquelle Dieu a affiné tant d'âmes de l'Ancienne Alliance.

L'ouvrage n'est pas précédé d'une Introduction, qui est réservée pour plus tard. Mais les principes d'exégèse mis en œuvre dans le commentaire se saisissent bien.

Depuis les environs de 1920, les commentaires ont pris une figure nouvelle, en s'attachant à discerner le « genre littéraire » de chaque pièce. Gunkel († 1932) notamment, par ses travaux, a donné une impulsion à la critique postérieure. Pour lui beaucoup de psaumes, à tonalité de détresse ou d'action

[1] En particulier : Psaume XXIV, 7-10 (dans « *Mémorial Lagrange* », Paris, Gabalda, 1940, p. 143-146) ; Psaume CX (dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, Lyon, 1948, p. 7-24) ; Psaume LXVIII (dans *Revue biblique*, 1947, p. 502-520) ; Psaume LXXXII (dans « *Mémorial J. Chaine* », sous presse).

[2] *Le Psautier : Notes critiques*, I. Psaumes, 4e vol. de la « Bibliothèque de la Faculté de théologie de Lyon », In-8° raisin de 303 p. Prix de souscription : 1.100 fr. (jusqu'au 1er février 1950), port en sus. On souscrit à la Bibliothèque des Facultés catholiques, 25, rue du Plat, Lyon. C. c. 2426.54. A partir du 1er février le prix sera porté à 1.400 fr.

[3] *Le Psautier : Traduction littérale et explication historique*, I. Psaumes 1-75, 3e vol. de la « Bibliothèque de la Faculté de théologie de Lyon ». In-8° raisin de 328 p. Prix de souscription : 450 fr. (jusqu'au 1er février 1950), port en sus. Après le 1er février : 600 fr. Même adresse

[4] On n'oubliera pas que toutes les références sont données d'après la numérotation du texte hébreu, non d'après celle de la Vulgate.

de grâces, sont des « cantiques spirituels », nés indépendamment du culte, où des orants ont exprimé, à la façon de Jérémie, leurs expériences d'âme. Plus tard ils sont devenus cultuels. Podechard consentirait assez à cette optique (voir v, vi, xxii, lxix). Il reconstitue avec bonheur l'ambiance de tel cas individuel, nous fait entrevoir cette « âme croyante, simple et plus douce que son siècle » (p. 109), ce « chanteur du Temple, pauvre et pieux artiste » (p. 304), ce « proscrit, prêtre, lévite ou chanteur, que des compétitions injustes ont fait exiler » (p. 189), cette « âme tendre, poétique, impressionnable... un Jérémie destiné à souffrir au milieu d'un monde où l'intrigue et l'injustice assurent le succès » (p. 247), cette « nature... toute d'une pièce » (p. 128). Bref, c'est toute la théorie de ces « pauvres » ou *anawim* que l'on voit défiler, avec ses variétés infinies : victimes d'un conflit social, lévites évincés de leur charge, prisonniers, personnes « déplacées », malades surtout. Tous sont des âmes pieuses qui finissent par trouver la joie profonde dans le commerce de leur Dieu. — Après ces effusions individuelles, le lyrisme collectif occupe une certaine place dans les 75 premiers psaumes. Voici les lamentations (xii, xliv, lx, lxxiv), dont le cadre historique nous est fourni par Joël, i-ii. Aux calamités, le peuple jeûne, prend le sac de deuil, se roule dans la cendre et crie devant Yahvé. Les chœurs du Temple interprètent ses sentiments amers, contrits et confiants. C'est ainsi que l'événement de 587 a dû amener la composition de la plus importante lamentation : lxxiv. Voici encore l'action de grâces collective : lxvii, composée pour la fête de la moisson ; lxvi, pour divers rescapés ; xxi, chanté sans doute à l'anniversaire d'un couronnement. Voici enfin les hymnes qui répondent au besoin le plus noble et le plus profond de la religion qui est l'adoration désintéressée. On signalera dans cette catégorie l'étude attentive de xxiv, 7-10, qui fut composé, d'après P., pour l'entrée de l'arche à Jérusalem sous David ; de xlvii, qui doit se rattacher à l'établissement de la domination d'un successeur de David sur des peuples voisins ; de lxviii (*Exsurgat Deus*), psaume que certains critiques, comme Schmidt, ont décomposé en petites unités : en face de cette exégèse désespérée, P. restitue l'unité de ce grand hymne, né probablement au ive siècle, où est célébrée à grands traits toute l'histoire passée des rapports de Yahvé avec la vie d'Israël et appelé son triomphe futur sur les nations hostiles et sa glorification par les royaumes de la terre. — Bien d'autres « genres littéraires » sont représentés : psaumes sapientiaux (i, xxxvii, xlix, lxxiii) : à propos de ces deux derniers on remarquera avec quelle délicatesse est tracé le cheminement de la doctrine de la sanction éternelle dans l'A. T. (voir aussi p. 71-74) ; instructions pour l'entrée des pèlerins au sanctuaire (xv, xxiv, 1-6) ; morceaux composés dans l'esprit des prophètes (l).

Enfin on remarquera l'importance donnée à l'exégèse des psaumes royaux (ii, xlv, lxxii) ; il y a dans les pages qui leur sont consacrées un apport franchement neuf à la théologie du messianisme. Le Ps. ii est un discours prononcé, au jour même de son intronisation, par un nouveau roi de Juda. Dès son origine ce psaume est messianique, « si du moins on comprend bien ce qu'a été le messianisme royal à ses débuts, savoir une alliance entre Yahvé et la dynastie davidique, assurant la perpétuité à celle-ci, son épanouissement dans un roi idéal, nouveau David, devant être annoncé par la suite » (p. 18). A propos du Ps. lxxii, prière pour un nouveau roi, on nous dit encore : « tout roi de la dynastie davidique est héritier des promesses divines et peut être considéré comme un Messie royal en expectative : II Sam., vii, 16 ; xxiii, 5 ; 1 Rg., viii, 25-26 » (p. 314). Le messianisme a donc été historiquement dynastique avant d'être eschatologique ; l'espoir de la communauté s'est attaché à une série royale avant de se concentrer sur le Roi unique de l'avenir, que Dieu suscitera à l'heure de son choix, pour clore l'histoire. Ces précisions de P., encore plus nettes dans son étude sur le Ps. cx (voir ci-dessus note 1), apporte une grande clarté à la question messianique. Le dernier commentateur catholique allemand du Psautier, Nœtscher [5] complique la question en pensant que les psalmistes parlent en premier lieu d'un roi de leur temps, auquel ils donnent *en outre* des traits qui ne peuvent se rapporter qu'au roi idéal de l'avenir, le Messie. Ainsi au Ps. cx, « le poète salue le roi probablement lors de son intronisation par un oracle divin » ; mais « à son tour, tout en ayant pour point de départ la royauté davidique, il embrasse par l'idée du sacerdoce royal, l'ère messianique, par l'idée du jugement des peuples, l'ère eschatologique ». Le P. Lagrange (*Rev. bibl.* 1905, p. 81) avait raison de penser qu'une telle théorie suppose chez les Psalmistes « un invraisemblable état d'esprit » : comment parleraient-ils simultanément de deux personnages aussi distincts ? L'intérêt de la théorie de P. vient de ce qu'il considère l'espoir messianique comme un phénomène religieux dont il faut montrer les tenants et les aboutissants.

Et là nous passons à un nouveau point de vue très apparent aussi dans le commentaire : c'est que chaque psaume important a une histoire. De même que l'étude des « genres littéraires » nous a amenés à évoquer la vie complexe de la communauté, dans ses diverses activités cultuelles et spirituelles, cette nouvelle considération évoque cette vie dans sa durée et son développement historique. La communauté juive n'a pas été sensibilisée de même façon avant et après l'exil. Elle a été, dès lors, amenée à lire dans un autre esprit, les vieux psaumes dont elle avait hérité. Parler de seconde lecture est déjà intéressant apologétiquement, puisque cela revient à souligner que le texte est porté par l'Eglise (de l'Ancien aussi bien que du Nouveau Testament) ; que l'Eglise a donc plus d'importance que le Texte. M. Podechard précise encore en parlant, par ex. pour le Ps. ii, d' « une seconde édition, postérieure à l'exil » (p. 18) ayant une valeur non seulement canonique, mais aussi « historique, comme témoin de la foi d'Israël à une date de plusieurs siècles antérieure à la venue du Messie » (p. 19). Dans cette seconde édition, à une époque où la royauté est tombée « le psaume n'a de signification et n'intéresse qu'en vue de l'avenir. De ce fait, tout son contenu subit une sorte de transposition : la domination universelle du roi qu'on attend ne fait pas de doute (ỳ. 8) et la conversion des nations est en

[5] *Die Psalmen*, 1947, in-8° de vii-242 p., dans la Bible Echter, Würzburg. Sur la Bible Echter, voir *Ami du* 6 oct. 1949, p. 598.

vue (℣. 11-12). Au ℣. 11, le terme « servir », qui dans le contexte primitif n'avait qu'une portée politique, prend un sens religieux. L'opposition à Yahvé et à son Oint est celle qu'on peut pressentir et que l'apocalyptique annonce ; mais les peuples seront soumis et adoreront Yahvé. Le ℣. 7 peut faire pressentir l'origine céleste du Messie » (p. 18-19).

Des insertions messianisent aussi le Ps. LXXII (p. 313). Une lecture messianique du Ps. XXII est attestée après l'exil par l'adjonction des vv. 28-32, qui annoncent la conversion des nations et le règne universel de Yahvé (p. 109). Les tendances particularistes ont fait remplacer au Ps. IX-X la diatribe contre les « orgueilleux » (*gè'im*) par une diatribe contre les « nations » (*goyim*).

L'intérêt du nouveau commentaire tient aussi à la qualité de la traduction. L'acribie, le sens poétique et aussi la simplicité de la langue sont des dons rarement réunis. Un seul échantillon montrera qu'ici ils le sont.

Garde-moi, ô Dieu, car je me suis réfugié en toi !
  j'ai dit à Iahvé : « Mon bonheur, c'est toi ! »

Malfaisants sont tous les « saints »
  dont les hauts lieux sont dans le pays.

Car les « puissants » en qui tous ils se complaisent,
  multiplient leurs souffrances puis (les) exterminent.
Je ne répandrai pas leurs libations de sang,
  et je ne mettrai pas leurs noms sur mes lèvres.

Iahvé est ma portion et ma part de coupe,
  c'est toi qui es pour toujours mon lot à moi.
Les cordeaux sont tombés pour moi sur des délices ;
  oui, mon domaine me paraît beau.

Je bénis Iahvé qui m'a conseillé :
  même pendant les nuits il avertissait mes reins.
Je mets Iahvé en ma présence constamment ;
  parce qu'il est à ma droite, je ne chancellerai pas.

Mon cœur est joyeux et mon foie exulte,
  même ma chair repose en sécurité.
Car tu ne livreras pas mon âme au Chéol,
  tu ne laisseras pas ton dévot voir la fosse.

Tu me feras connaître le sentier de la vie :
  il y a rassasiement de joie devant ta face,
  délices dans ta droite pour toujours.

Nous terminons ce compte rendu par quelques remarques de détail.

— Ps. II. La bibliographie sur le caractère de la royauté d'Israël, qui n'a fait encore, semble-t-il, l'objet d'aucune étude d'ensemble, aurait dû se référer aux travaux d'Eichmann (voir Jean de Pange, *Le Roi très chrétien*, Paris, 1949, p. 47 ss.). Le ℣. 9 (*tanquam vas figuli confringes*) s'éclaire bien par le fait des textes d'exécration écrits par les Pharaons du Moyen Empire à l'adresse de leurs ennemis, sur des vases qu'ils brisaient ensuite.

— Ps. XLV. On s'arrête avec trop de complaisance à l'hypothèse d'un poème récité au mariage d'un Ptolémée par un ambassadeur juif : la teneur du ℣. 8 (« Yahvé *ton Dieu* t'a oint ») suffirait à faire écarter cette exégèse, qui est finalement rejetée pour d'autres raisons. Au ℣. 2, l'expression « scribe rapide » n'est pas présentée, c'est vrai, comme très ancienne dans la Bible : toutefois elle apparaît dès le 2ᵉ millénaire dans la littérature égyptienne, qui doit la transcrire telle quelle du cananéen.

— Ps. LXXIV, 14 est traduit :

C'est toi qui as brisé les têtes de Leviathan,
l'as donné en pâture, en proie aux chacals.

Il nous paraît que la redondance du 2ᵉ stique ainsi que la mention des chacals, inattendue dans le contexte, devait faire opter pour l'excellente explication de Lœw, qui ne change pas une lettre au texte hébreu :

l'as donné en pâture aux requins de la mer.

— Ps. XLVIII est rattaché à la campagne de Sennachérib en Palestine datée de 690 (p. 216-7) : on conteste aujourd'hui l'existence de cette campagne (voir p. 208).

— Ps. LVIII, 10 est une *crux interpretum*. Devant la corruption du texte les traducteurs hésitent. Certains, dans cette apostrophe aux méchants, veulent voir évoquée une imagerie de nomades allumant un feu d'épines sous leur marmite. Ainsi Calès :

Avant que vos marmites aient senti le feu d'épines
Que ronces et chardons soient emportés par la rafale !

Podechard ici corrige radicalement :

Avant qu'ils croissent, qu'ils soient extirpés comme l'épine,
Qu'ils soient fauchés comme l'ortie qu'emporte (le vent) !

Traitement énergique, que certains trouveront un peu « drastique ».

— On sera peut-être étonné en voyant, en LXII, l'ordre des versets fort bouleversé.

II. — LA DECOUVERTE DES MANUSCRITS AU DESERT DE JUDA

Cette découverte dont l'*Ami* du 27 janv. 1949 a dit l'importance a donné lieu, ces derniers mois, à beaucoup d'études. Signalons parmi les principales : E. L. Sukenik, *Rouleaux enfouis dans un ancien dépôt découvert dans le désert de Juda* (Jérusalem, 1948 : en hébreu moderne) ; BASOR (*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*), nᵒˢ 111 à 115 (oct. 1948 à oct. 1949) : articles d'Allbright, Trever, Brownlee, Ginsberg, Burrows, Birnbaum ; R. de Vaux, o. p., *Les manuscrits hébreux du désert de Juda* (dans *Vie intellectuelle*, juin 1949, p. 583-595) ; R. Tournay, o. p., *Les anciens manuscrits hébreux récemment découverts* (dans *Rev. biblique* 1949, p. 204-233) avec un Post-scriptum du P. de Vaux sur la cachette des manuscrits hébreux (p. 234-237) ; G. Lambert, s. j., *Les manuscrits découverts dans le désert de Juda* (*Nouv. Rev. théol.*, mars 1949, p. 280-286) ; du même : *Un psaume découvert dans le désert de Juda* (*Nouv. Rev. théol.*, juin 1949, p. 621-637) ; A. Dupont-Sommer, *La grotte aux manuscrits du désert de Juda* (*Revue de Paris*, juillet 1949) ; A. Neher : *Découverte récente de manuscrits hébraïques en Palestine* (*Rev. d'hist. et de philo. relig.*, 1948-9, n° 3, p. 241-251). R. de Vaux, *La grotte des manuscrits hébreux* (*Rev. biblique*, 1949, p. 586-609). Nous donnons ici une idée d'ensemble de ces diverses études.

1. — Histoire de la découverte

Dans l'été 1947, un Bédouin semi-nomade, se rendant du Jourdain à Bethléem, découvrait dans une grotte située à 12 km au sud de Jéricho, dans la falaise qui surplombe la côte ouest de la Mer Morte, à 2 km du rivage, onze rouleaux de cuir, enroulés dans des étoffes bituminées. Les 5 rouleaux les mieux conservés furent vendus aux moines syriens

orthodoxes du couvent St-Marc à Jérusalem. Les 6 autres furent acquis par le professeur Sukenik, pour le compte de l'Université hébraïque de Jérusalem (novembre 1947). On était alors en pleine guerre. En janvier 48, les moines syriens essayèrent de vendre à Sukenik leurs rouleaux : celui-ci les examina, copia les ch. 42 et 43 d'Isaïe (qu'il publia le premier), mais ne poursuivit pas les négociations. En février 1948, les syriens communiquèrent leurs manuscrits à l'*American School of Oriental Research*, qui photographia ce qu'on put dérouler et s'assura le droit de publication. Peu après les 5 manuscrits furent transportés hors de Palestine et ils sont en ce moment en Amérique, en la possession de l'archevêque métropolitain Athanase.

Les savants israëliens et américains essayèrent dès 1948 de dater les documents, par des comparaisons épigraphiques minutieuses, le point de repère étant l'écriture du papyrus Nash, notre plus ancien manuscrit hébreu. Acheté en Egypte en 1902, par M. Nash et donné par lui à l'Université de Cambridge (24 lignes), il contient simplement le Décalogue et le début du « Schema », c.-à-d. Deut. 6, 4 ; ce point de repère est lui-même peu sûr, car les opinions sur son âge varient entre le IIe s. av. J.-C. et le IIe s. ap. J.-C. En tout cas, alors que la majorité des savants intéressés affirmaient que ces documents étaient antérieurs à l'ère chrétienne, il se trouva des voix discordantes, en particulier celle de Zeitlin, pour les situer à l'époque médiévale.

C'est qu'on ne connaissait comme éléments de datation, ni les jarres dans lesquelles étaient enfermés les rouleaux, ni le site même de la cachette. Celle-ci, identifiée en janvier 1949, par un officier de la Légion arabe, a été fouillée minutieusement en février par M. Harding, directeur du service des Antiquités de Transjordanie et le P. de Vaux, directeur de l'Ecole biblique. Ils ont recueilli des milliers de tessons, permettant de reconstituer les jarres : cette poterie remonte indiscutablement au IIe-Ier siècle avant notre ère et est antérieure à l'époque romaine ; elle représente les débris d'une cinquantaine de jarres. Le P. de Vaux a suggéré que ces jarres qui ont une hauteur de 55 à 60 cm et un diamètre intérieur moyen de 25 cm pouvaient contenir 150 rouleaux de dimensions respectables. Elles sont homogènes de forme et de technique. Les explorateurs ont ramassé, en outre, des centaines de fragments manuscrits sur cuir, papyrus et peau, dont les plus étonnants semblent détachés d'un rouleau qui contenait au moins Lévitique XIX à XXII (Code de Sainteté). Ils sont écrits en caractères rappelant ceux des lettres de Lakisch, contemporaines de Jérémie (*Ami*, 8 déc. 1938, p. 737-744). Deux communications à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (chanoine Ryckmans, 8 avril 1949 ; P. de Vaux, sept. 1949) ont fait le point de ces découvertes. Désormais on est sûr de l'authenticité et de la haute antiquité des documents. « Aucun des manuscrits n'est postérieur au début du Ier siècle av. J.-C. et certains peuvent être beaucoup plus vieux ; la parole est aux paléographes, mais ils ont une limite basse qu'ils ne doivent pas dépasser » (R. de Vaux).

On pense que la grotte d'Aïn Fashkha était un dépôt où étaient conservés et sauvés des textes menacés. L'époque de la persécution d'Antiochus Epiphane semble indiquée (Vincent, Ginsberg), mais ce n'est encore qu'une hypothèse.

Les modernes ne furent pas les premiers à trouver la cachette. Il y a des preuves archéologiques d'une violation à l'époque romaine. Or on sait qu'Origène utilisa, pour l'édition hexaplaire des Psaumes, une 6e édition « qui fut trouvée en même temps que d'autres livres hébreux et grecs dans une jarre près de Jéricho au temps du règne d'Antonin, le fils de Sevère » (début du IIIe siècle) (fragment d'Origène, publié par Mercati, dans *Studi e Testi*, V, 1901, p. 28 sq.). Il est tentant de supposer que cette jarre reposait parmi celles que l'on a récemment découvertes (R. de Vaux).

Enfin il est possible qu'un pillage postérieur à la première trouvaille du Bédouin ait encore soustrait aux savants quelques textes qui seront un jour récupérés.

2. — Inventaire de la découverte

A. — *Les rouleaux américains.* — Une édition en 3 volumes, dont le 1er paraîtra à la fin de cette année, est annoncée, sous la direction de M. Burrows. Le 3e volume contiendra une discussion critique ; les deux autres une reproduction des textes et leur transcription.

Rappelons qu'on y trouvera :

a) un texte complet d'Isaïe, qui porte les traces d'un long usage et peut remonter au IIIe siècle ;

b) un commentaire de Habaquq 1-2, qui accommode le texte inspiré aux préoccupations d'un certain milieu, peut-être celui de la secte dont il est question ci-après ;

c) un manuel de discipline d'une secte juive (*Sectarian document*), organisée à la manière des ordres monastiques (Burrows). Ginsberg a pensé à la mystérieuse secte de la Nouvelle Alliance (*Dict. de la Bible. Supplém.* t. I, art. *Apocryphes de l'A. T.*, col. 396-401) dans son stage pré-damascène. Ce « manuel » occupe 2 rouleaux ;

d) le dernier rouleau n'est pas encore identifié avec certitude. Un « prélèvement » qu'y fit Trener, en avril 1949, lui fit supposer qu'il s'agirait d'un apocryphe, le *Livre de Lamech*, mentionné dans une liste grecque (Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, III, 3e éd., p. 264). Il serait ici en araméen.

B. — *Les rouleaux de l'Université hébraïque.* — Sur les 6 rouleaux, 2 n'ont pu être déroulés. Leur éditeur probable, Sukenik, nous dit-on, est allé aux U.S.A. en février 1949, « demander à la technique du Nouveau-Monde de rendre à la science ces deux documents ». Pas de publication d'ensemble des 4 autres rouleaux, mais des extraits publiés et commentés, dès 1948, par Sukenik.

e) « Le guerre des Enfants de la Lumière contre les Enfants des Ténèbres », œuvre apocalyptique, étrange. Les premiers comprennent les tribus de Lévi, Benjamin et Juda ; les seconds « les troupes de Bélial, l'armée d'Edom, de Moab, des fils d'Ammon, des Philistins et les troupes des Kittim (= Grecs) d'Assyrie et des Kittim d'Egypte ». On trouve dans ce livre un rituel de combat. Traduction en *Rev. biblique* 1949, p. 214-216.

f) Une collection de psaumes hébreux, que Sukenik intitule « Volume des chants d'action de grâces ». Sans doute 20 à 25 psaumes, dont 2 seulement

ont été publiés. D'après l'étude soignée qu'a fait de l'un d'eux le P. Lambert (*Nouv. Rev. théol.* 1949, p. 621-637) on n'y dépasse pas les croyances de l'A. T. au stade de Ben Sirah.

C. — *Les fragments du P. de Vaux et de Harding.* — Le dernier numéro de la *Rev. biblique* a publié :

g) des fragments du Lévitique, d'une graphie rappelant celle des lettres de Lakisch (ci-dessus p. 20). Le P. de Vaux date ces fragments du IVe siècle av. J.-C. Aucune variante textuelle par rapport à notre texte massorétique.

h) un fragment du « Livre des Jubilés » en hébreu. On n'avait que des traductions de ce livre apocryphe pour lequel on retient généralement la date de la fin du IIe siècle av. J.-C. (art. *Apocryphes* du *Supplém. au Diction. de la Bible*, I, col. 371-379).

i) un fragment d'un apocryphe où il s'agit, semble-t-il, des anges tombés.

3. — Résultats de la découverte

A. — Au point de vue de l'histoire du texte biblique. — La plupart des manuscrits hébreux de la Bible que nous possédons sont postérieurs au XIIe siècle de notre ère. Le manuscrit de la synagogue caraïte du Caire, qui contient les premiers prophètes (Josué, Juges, Samuel et Rois) et les prophètes proprement dits, et qui porte le nom de Moyse ben Asher, est daté de 895. Le manuscrit oriental n° 4445 du British Museum, contenant une partie notable du Pentateuque, serait du IX-Xe siècle. Le Codex babylonicus Petropolitanus, découvert en Crimée en 1839 et acquis par la bibliothèque impériale de Pétrograd, renferme les prophètes (moins Daniel) et date de 916. Au cas exceptionnel du papyrus Nasch (ci-dessus p. 20), viennent donc aujourd'hui s'ajouter des textes bibliques dont les scriptions peuvent s'échelonner du IVe au Ier siècle avant J.-C. — La comparaison minutieuse entre ces textes et le texe massorétique est tout à l'éloge de ce dernier. Les textes d'Isaïe, d'Habaquq et du Lévitique concordent essentiellement avec la tradition, telle que l'ont fixée les vieux rabbins anonymes, avec une fidélité désormais attestée.

B. — Au point de vue de la littérature juive, antérieure à l'ère chrétienne, les découvertes ont enrichi notre connaissance. Tel apocryphe perdu semble retrouvé (p. 20, *d*) ; tel autre attesté dans sa forme originale ci-dessus *h*). L'activité psalmique tardive était connue par des morceaux comme *Eccli.* XXXVI, 1-19 ; Tobie XIII ; par les 18 psaumes du Pseudo-Salomon (édition Viteau, Paris, 1911) ; et par les 5 hymnes d'action de grâces étudiés par Noth (*Zeitschrift für Alttest. Wissenschaft*, 1930, p. 1 sq.) : dorénavant nous serons mieux documentés (p. 20, *f*). La méthode d'exégèse pratiquée sur Habaquq (p. 20, *b*) qui consiste à appliquer aux Grecs (*Kittim*) ce que le texte disait des chaldéens (*Kashdim*), nous éclaire sur les procédés du midrash (commentaire, recherche dans un but édifiant).

C. — Au point de vue de l'histoire des sectes, dans le Judaïsme av. J.-C. il est possible que nos textes nous renseignent sur la secte de la Nouvelle Alliance (p. 20, *b*, *c*). C'est encore un point controversé et A. Dupont - Sommer opterait plus volontiers pour les Esséniens. Dans son beau livre de 1931, le P. Lagrange nous invitait à comprendre le caractère complexe du « *Judaïsme avant Jésus-Christ* » : cette complexité se révèle de plus en plus grande : réjouissons-nous en, puisqu'il s'agit de l'époque qui a immédiatement précédé l'Incarnation de N.-S. J.-C. Rien de ce qui concerne le conditionnement de cette venue ne doit nous rester étranger.

A. GELIN, p. s. s.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

L'ERREUR COMMUNE
en matière de juridiction matrimoniale

Q. — A différentes reprises, en 1925, 1926, 1930, l'*Ami* soutint la thèse qu'à défaut de délégation régulière pour un mariage, un prêtre peut recevoir la juridiction que prévoit l'Eglise quand il y a erreur commune.

Si j'ai bonne mémoire, il soutint, en 1935 (?), la thèse contraire, du moins quand il s'agit de cas généraux.

L'*Ami* pourrait-il nous dire :

1° s'il a changé d'avis ;

2° où en est, sur ce point, la jurisprudence de l'Eglise.

R. — 1° Il est exact que l'*Ami* a, au cours de ces trente dernières années, professé des théories hésitantes au sujet de l'*erreur commune* en matière matrimoniale [1]. Cela s'explique par le fait que l'assistance du curé au mariage n'étant pas désignée dans le Code comme un acte de « juridiction » strictement dite, mais seulement comme « en étroite dépendance de celle-ci » (cfr. can. 1095, § 1, 1°), la doctrine demeura longtemps incertaine au sujet de la possibilité d'appliquer à cette « assistance » les faveurs du canon 209 [2]. Peu à peu cependant, la doctrine se précisa, et, aujourd'hui, aucun auteur ne nie cette possibilité. La jurisprudence est d'ailleurs venue au secours de la doctrine, puisque par deux fois (en 1927 et en 1936) la Rote romaine a tranché des causes matrimoniales en faveur de la validité du lien (*non constat de nullitate*) par l'appel à l'erreur commune (concernant la *forme*).

Cependant, comme les sentences du Tribunal romain (bien que signifiées de suite aux intéressés) ne sont publiées, dans le recueil annuel des *Decisiones*, qu'une dizaine d'années plus tard [3], on comprend que les rédacteurs de notre revue (comme d'ailleurs beaucoup d'auteurs) soient restés hési-

[1] Voici quelques références : année *1925*, p. 628 ; *1926*, p. 255 ; *1930*, p. 650 ; *1933*, p. 800 ; *1937*, p. 555 et 756 ; *1938*, p. 106.

La référence à laquelle notre correspondant fait allusion, se trouve non pas dans l'année 1935, mais en 1937, p. 756.

[2] Nous ne referons pas ici la « théorie » de l'*erreur commune* elle-même. Rappelons que, pour qu'elle soit réalisée, il faut : *a*) qu'au moins une personne se trompe *de facto* ; *b*) que la communauté *puisse* se tromper (erreur *virtuelle*, non actuelle) ; *c*) que les circonstances soient telles que la communauté (et non quelques particuliers) aurait à subir un dommage, sans la suppléance de juridiction.

[3] Il semble que ce délai de 10 années ait tendance à s'abréger : le recueil des sentences de 1940 est paru à la fin de l'année 1948.

tants sur l'extension à donner à l'erreur commune en matière matrimoniale, pratiquement jusqu'à la dernière guerre [4]. Il n'est donc pas tout à fait exact de dire que l'*Ami* a « changé de doctrine » et qu'il soutint en 1937 une « thèse contraire » à ce qu'il avait avancé précédemment. Il n'est qu'à lire le long exposé consacré à ce sujet en 1930 (p. 645-652) pour se rendre compte que le rédacteur n'alléguait l'erreur commune, en matière d'assistance au mariage, qu'avec une *extrême circonspection* et qu'il en restreignait l'application, seulement aux cas « généraux » et lorsque « l'utilité publique » était en cause (p. 649-650). Une seule fois (cfr. année 1937, p. 555), un rédacteur fit appel à l'erreur commune dans un cas de « délégation particulière », mais une solution opposée fut donnée (et à juste titre) cette même année (p. 736) pour un cas analogue.

2° Aujourd'hui, grâce aux précisions apportées à la doctrine, grâce aussi aux solutions fournies par la jurisprudence [5], il est possible de formuler des propositions plus assurées :

a) L'*erreur* est un « jugement faux » (non une simple ignorance) au sujet de la juridiction.

b) Pour que l'erreur soit *commune*, il n'est pas nécessaire qu'*en fait* un grand nombre de personnes se soient trompées ; il suffit que le « fondement de l'erreur ait été posé, de sorte que la plus grande partie de la communauté *puisse* être induite en erreur ». C'est donc la « canonisation » de l'erreur *virtuelle* (Rote, 1936, *Decisiones*, p. 280, n° 7).

c) Cette « communauté », précise encore le Tribunal romain, peut être « un diocèse, une paroisse, un chapitre, une communauté religieuse, dont les membres sont appelés à bénéficier de l'exercice de la juridiction » (*ibid.*). Et la S. Rote de faire sienne la doctrine professée par Vermeersch (*Epitome juris canonici*, t. I, n° 284) : « S'il existe un *fait public* capable d'induire en erreur les gens prudents, cette erreur n'aura pas un caractère *privé*, et l'Eglise, qui supplée la juridiction *à cause du bien commun*, n'est pas censée permettre que beaucoup de fidèles, et non pas un petit nombre (*ut multi, non pauci*) soient privés du fruit de l'exercice valide de la juridiction, parce que la majorité d'entre eux sont tombés dans l'erreur, non pas simultanément, mais les uns après les autres. »

d) Aujourd'hui, pour que soit réalisée l'erreur commune, le « titre coloré » n'est plus requis, ainsi que l'exigeaient *probabilius* nombre d'auteurs qui ont écrit avant le Code. Cette condition a été supprimée du canon 209 (Rote *1936*, p. 281, et *1927*, p. 456).

e) Mais si ce « titre coloré » n'est plus *exigé*, il est très apte, lorsqu'il existe, à fonder l'erreur commune. C'est pourquoi la Rote déclarait déjà en 1927 (*Decisiones*, p. 456) : « Le curé *putatif*, en tant que curé (*qua parochus*) assiste validement au mariage ».

f) *La connaissance de la vérité* (c'est-à-dire de l'absence de juridiction) par un « particulier » n'est pas un obstacle à l'erreur « commune » ; que cette connaissance existe chez le ministre qui use du pouvoir suppléé, ou chez le fidèle qui a recours à ce ministre putatif. Dans les deux cas, l'acte de juridiction est *valide*, et s'il est posé avec une cause proportionnée (*justa de causa*), il est *licite* (Rote, *1927*, p. 456).

g) Et qu'on ne dise pas que l'assistance au mariage n'est pas un acte de véritable juridiction, auquel le canon 209 ne s'applique pas, car cette opinion est contredite par un bon nombre d'auteurs et aussi par les documents authentiques de la Commission d'interprétation. — C'était d'ailleurs ainsi que l'on interprétait autrefois le concile de Trente et le décret *Ne temere*, qui a passé en grande partie dans les canons 1094 et 1095 (Rote, *1936*, p. 281).

3° *Conclusion*. — A la lumière de la jurisprudence romaine, il semble que nous puissions aujourd'hui définir ainsi les limites d'application de l'erreur commune en matière matrimoniale :

a) La nullité d'un mariage sera considérée comme chose odieuse. Elle ne sera affirmée ou prononcée (par sentence) que lorsqu'il y aura « certitude morale » au sujet de son existence. C'est pourquoi, en matière d'erreur commune, le *doute* sera toujours tranché dans le sens favorable à la validité du mariage, selon le principe posé au canon 1014 : « *Matrimonium gaudet favore juris...* » (Cfr. Rote, *1927*, p. 456 ; *1936*, p. 284).

b) Malgré cette faveur accordée à la validité (et donc à l'erreur commune), cette erreur ne devra pas avoir un caractère *privé*, ni en raison du petit nombre de ceux qui *pourraient* porter un jugement faux, ni en raison de l'exiguité numérique de ceux qui *pourraient* être appelés à bénéficier de la juridiction.

c) En conséquence, si le curé *putatif* (en vertu de son titre coloré) jouit d'emblée de la juridiction suppléée du canon 209, on n'en saurait dire autant du prêtre qui, *sans délégation valable*, assiste à un mariage en particulier (auquel il est invité comme parent, ami, ou même comme remplaçant du curé empêché ou de son délégué régulier). En effet, l'Eglise supplée la juridiction « en raison du bien commun » (Rote, 1936, p. 281), « pour une cause d'utilité publique » (Rote, 1927, p. 456) ; on ne saurait dire que dans le cas d'un mariage unique (ou même de deux), il y existe une cause d'utilité publique, car le pseudo-délégué n'exercera jamais son pouvoir matrimonial en faveur de la communauté.

d) Nous trancherions différemment le cas du *vicaire coopérateur, pourvu* qu'il ait été délégué *ad universitatem causarum*, car — même dans l'hypothèse où il n'aurait *de facto* célébré sans juridiction qu'un *seul* mariage — il est « *qua talis* » (comme dit la Rote à propos du curé putatif), et en vertu de sa fonction, appelé et destiné à célébrer *tous* les mariages qui se présenteront dans la communauté (paroisse) au service de laquelle il est attaché.

C'est exactement ainsi que la Rote romaine a tranché le cas de ce religieux belge [6] qui, chargé

[4] C'est ainsi qu'en l'année 1937, on a pu lire dans notre revue deux solutions données *en sens contraire* par deux rédacteurs différents (p. 555 et 736). — Et c'est timidement qu'en 1938 (p. 106) elle donnait une réponse conforme à ce qui est enseigné aujourd'hui.

[5] Nous nous référons aux deux sentences rendues par la Rote romaine, l'une en 1927 (cfr. *Decisiones*, p. 455-460), l'autre en 1936 (*Decisiones*, p. 280 sq.). Nous reproduisons, en résumé, l'essentiel des considérations *in jure*.

[6] Le P. Philippe, qui exerça son ministère dans le diocèse de Lyon, auprès de ses compatriotes réfugiés, pendant et après l'avant-dernière guerre. Le mariage « litigieux » avait été célébré par lui le 17 août 1918.

du service religieux de ses compatriotes dans la ville de Lyon, avait reçu de l'archevêché une *délégation générale* pour assister à leurs mariages, vers la fin de la guerre 1914-1918. Jusqu'à l'entrée en vigueur du Code, cette délégation « générale » gardait toute sa valeur et suffisait à assurer la validité des mariages par lui célébrés. Mais à partir de la Pentecôte (19 mai) de l'année 1918, cette délégation « générale » devenait caduque, en vertu des dispositions du canon 1096 (*exclusis quibuslibet delegationibus generalibus, nisi*...). Ce canon fait une exception en faveur des vicaires coopérateurs, qui *peuvent* recevoir une délégation générale, mais *pour la paroisse* à laquelle ils sont attachés. Or le prêtre en question n'était pas vicaire coopérateur, ni attaché à une paroisse. Il n'avait donc plus de juridiction pour une assistance valide aux mariages de ses compatriotes. Mais le Tribunal romain invoqua très justement l'*erreur commune*, attendu que tous ses compatriotes, dont il avait la charge spirituelle (et peut-être aussi lui-même (?), mais ce n'était pas indispensable), ignorant le changement juridique survenu par le fait de l'entrée en vigueur du nouveau Code, « continuèrent » à le considérer comme leur aumônier-curé, et à s'adresser à lui — comme auparavant — pour faire bénir leurs unions. C'est en raison du bien commun que l'Eglise suppléa chez le ministre une juridiction qui, canoniquement, avait cessé d'exister. Et la Rote trancha la cause qui lui était proposée par un *non constat de nullitate* : l'erreur commune avait sauvegardé la validité du mariage conclu dans de telles conditions [7].

e) C'est en vain qu'on essayerait d'alléguer à l'encontre de la jurisprudence rotale, une autre manière de faire qui consiste à demander, dans des cas semblables, une *sanatio in radice* (dans la ligne « administrative ») à la S. C. des Sacrements : grâce que ce dicastère accorda aussitôt [8].

Le Tribunal romain a prévu l'objection et il y a répondu par avance dans sa sentence du 2 mai 1936 : « S'il y eut des demandes de *sanatio ad cautelam* adressées à la S. C. des Sacrements pour d'*autres mariages* (célébrés par le même prêtre belge), ce ne fut qu'un « procédé commode » pour n'avoir pas à trancher le fond de la question. D'autre part, ce ne fut pas tout de suite que s'élevèrent des doutes au sujet de ces mariages, mais seulement en 1931. » Les juges de la Rote (« auditeurs ») qui, eux, avaient étudié le fond de la question, tranchèrent en proclamant la *validité* du mariage soumis à leur examen, et par conséquent en faveur de l'existence de l'erreur commune.

f) Enfin, il est un dernier point sur lequel la jurisprudence rotale nous a apporté une indication précieuse : c'est au sujet de l'usage *licite* de la juridiction suppléée en vertu de l'erreur commune.

Sur ce point, le sentiment des auteurs est loin d'être unanime. Dans l'ensemble, ils exigent soit de la part du *ministre*, soit de la part du *fidèle*, conscient l'un ou l'autre de l'absence de juridiction régulière, une « cause grave » ou une « grave nécessité » pour user de la suppléance en vertu de l'erreur commune [9]. (Si la suppléance vient du *doute* positif et probable, une cause « juste » ou « raisonnable » suffit).
Un petit nombre cependant ose adopter une solution plus mitigée. Ainsi Maroto admet que l'usage de la juridiction supplée est licite non seulement s'il y a une « nécessité », mais encore une cause « raisonnable » (*Institut. juris can.*, n° 731, 5°). Noldin paraît être encore plus large, au moins lorsqu'il s'agit de la suppléance de juridiction prévue au can. 207 (*Theol. mor.*, III, n. 346). Cappello fait une distinction entre le *ministre* qui absout (ou, *ex analogia*, assiste au mariage) avec pleine conscience de son défaut de juridiction normale, et le *fidèle* qui recourt au ministère de ce ministre sachant qu'il est démuni de pouvoirs réguliers. Il taxe le ministre de faute grave ou « au moins de faute vénielle », hormis le cas de nécessité (et il *assimile* « nécessité » et « cause juste »..., *De sacram.*, II, n. 492 et 493). Quant au fidèle, il déclare qu'il n'agira licitement que s'il a un « juste motif » (*justa causa, id est necessitas aut seria difficultas*).

Au milieu de ces incertitudes et à travers ce fatras d'opinions, il est avantageux de lire dans la sentence rotale du 22 novembre 1927 cette simple et lumineuse considération (*in jure*) : « La connaissance que peuvent avoir de l'absence de juridiction soit le *ministre* qui use du pouvoir suppléé, soit le *fidèle* qui a recours à ce ministre putatif, n'empêche pas (dans le cas d'erreur commune) l'acte

[7] On voit par là comment serait tranché *aujourd'hui* le cas de ces vicaires coopérateurs (délégués *ad universitatem causarum*) et dont la délégation générale avait été supprimée par l'évêque, à l'occasion de la refonte des statuts diocésains. Cf. *Ami*, 1930, p. 850. A cette époque un *seul* canoniste (sur quatre consultés, et qui tous appartenaient à la curie romaine) osa se prononcer (*modo privato*) en faveur de l'erreur commune Pratiquement, on s'en tira par une *sanatio in radice*. Depuis, la jurisprudence a évolué.

[8] Voir *Ami*, 1930, p. 850
On voudra bien noter que le cas des aumôniers militaires belges, qui avaient assisté au mariage de personnes qui n'appartenaient en rien à l'armée (cité par l'*Ami*, ibid.), diffère notablement de celui de cet « ancien » aumônier militaire de l'armée austro-hongroise (1914-1918), fait prisonnier par les Russes *avec ses soldats*, lesquels formèrent un corps de volontaires tchécoslovaques à Vladivostock et continuèrent à faire bénir leurs mariages par leur « aumônier », toujours resté tel à leurs yeux.
Dans le premier cas, les « civils » qui se présentaient aux aumôniers n'étaient que des isolés ; ils n'appartenaient pas à la « communauté » confiée à ces prêtres. Ils ne pouvaient bénéficier de l'erreur commune. On dut recourir à une *sanatio in radice* (encore que la demande et l'octroi de cette faveur ne soit pas *ex se* une « preuve » de l'absence d'erreur commune, ainsi que l'expliquera la Rote romaine en 1937).
Dans le second cas, au contraire, la même communauté (militaire) qui avait toujours considéré le prêtre austro-hongrois comme ministre légitime du sacrement de mariage (en raison de la juridiction *personnelle* qu'il possédait sur ses membres) « continua » (à tort) de lui attribuer cette juridiction, qui avait cessé au moment de la démobilisation de l'armée. Parce que le bien spirituel de cette « communauté » (la Légion tchécoslovaque) était en jeu, et parce que ses membres s'étaient trompés sur les pouvoirs du ministre du mariage, l'Eglise suppléa la juridiction. Et le Tribunal romain proclama la validité du mariage qui lui avait été soumis par un *non constat de nullitate*. (*Decisiones*, 22 novembre 1927, p. 465).

[9] Ainsi Vermeersch - Creusen, *Epitome*, I, n. 284 ; Wernz-Vidal, *Jus can.*, II, n. 382 ; Cocchi, *Commentarium*, II, n. 134 ; Genicot-Salsmans, *Theol. mor.*, II, 331 ; Cance, *Le Code de droit can.*, n. 200 ; Vittrant, *Theol. mor.*, n. 758 ; H. Jones, *Précis*, n. 582 ; Clayes-Bouuaert, *Manuale juris can.*, I, n. 363, etc... (Il est vrai que beaucoup de ces auteurs donnent cette solution à propos de la juridiction *pénitentielle* ; beaucoup ne posent pas la question à propos de la juridiction matrimoniale, mais on peut la résoudre par analogie).

posé d'être valide, et même *licite, s'il y a une juste cause.* » (*Decisiones*, 1927, p. 456).

Une « cause juste » n'est pas un motif futile ; c'est une cause sérieuse, raisonnable, proportionnée à l'importance de l'acte que l'on va accomplir.

A. Bride.

Q. — Amicale discussion entre deux missionnaires, directeurs d'un Grand Séminaire indigène :

1° *Premier missionnaire :* On doit permettre aux séminaristes de se confesser pendant l'oraison s'ils le désirent : c'est l'esprit de liberté du Droit Canon et la lettre d'une Instruction réservée de la S. C. des Sacrements demandant que, à tout moment, même durant le temps des prières, on laisse les séminaristes se confesser.

Second missionnaire : C'est de la licence rendant impossible l'oraison aux séminaristes et aux Pères.

2° *Premier missionnaire :* Il est mieux de faire une lecture pendant le premier quart d'heure de l'oraison : cela donne des idées pour le deuxième quart d'heure.

Second missionnaire : Il vaut mieux ne pas lire pendant l'oraison mais donner cinq ou six minutes le soir, avant le coucher, pour préparer, chacun en particulier, son oraison. Autant que possible préparation par écrit. De cette façon les séminaristes auront des idées ; l'oraison se trouvera peu à peu chose personnelle et l'habitude de l'oraison se conservera dans la vie

3° *Premier missionnaire :* Il faut assurer la plus grande liberté aux séminaristes pour la confession : qu'ils choisissent au début de l'année un directeur parmi ceux qu'on leur propose : tous les professeurs plus le curé de la paroisse et qu'on ne se préoccupe pas ensuite s'ils vont à celui-là régulièrement ou s'ils s'adressent à d'autres. — Les confesseurs extraordinaires sont inutiles : chaque semaine un ou deux Pères au moins passent au Séminaire ; les séminaristes aiment à leur parler et à se confesser à eux : cela suffit

Second missionnaire : C'est de la licence, non de la liberté telle que la veut l'Eglise. Si les séminaristes ne s'ouvrent pas au même confesseur ordinaire, choisi d'ailleurs par eux, comment celui-ci, au moment des Ordinations, pourra-t-il les conseiller ? — Tous ces missionnaires qui passent et font office de confesseurs extraordinaires, est-ce bien cela que veut l'Eglise ? Ne vaudrait-il pas mieux nommer un ou deux confesseurs extraordinaires venant régulièrement aux IV Temps ?

Les deux missionnaires désireraient connaître le sentiment de l'*Ami* sur l'objet de leur discussion.

R. — I. En des séminaires parfaitement réguliers la pratique a longtemps subsisté de la confession, pour les séminaristes, pendant l'oraison.

Actuellement, et depuis bien des années, elle paraît à peu près universellement abandonnée. Habituelle et constante elle rend, en effet, l'oraison impossible aux confesseurs et moins facile aux séminaristes : le temps n'en est plus jalousement réservé à ce seul exercice capital.

L'esprit du Droit Canon est incontestablement d'assurer aux séminaristes une juste liberté mais, comme il est marqué dans le canon qui concerne les confesseurs extraordinaires : « *salva seminarii disciplina* », can. 1361, § 2.

Quant à l' « *Instruction réservée* » de la S. C. des Sacrements qui a paru non point en 1940 mais le 8 décembre 1938, son texte est aisément accessible puisque, s'il n'a pas été publié dans les *Acta Apost. Sedis*, on peut le trouver dans les *Actes de S. S. Pie XI*, t. XVIII, pp. 68-82 (Bonne Presse, Paris, 1945). Bien entendu il n'y est pas question de la confession des séminaristes pendant l'oraison.

Voici les passages qui peuvent nous aider à répondre à la question posée :

« La communion fréquente doit toujours être favorisée le plus possible dans les séminaires et dans toutes les autres institutions chrétiennes de jeunesse... Elle comporte un péril, surtout chez les jeunes, qui s'approchent de la Sainte Table non point individuellement mais collectivement et ensemble... Il peut se faire qu'un fidèle conscient d'un péché grave, s'approche cependant de la Sainte Table entraîné par l'exemple de ses confrères et par la crainte déplacée d'étonner les autres, surtout les Supérieurs et de s'exposer ainsi au soupçon d'avoir commis une faute grave. »

Les remèdes à ce péril sont de rappeler la liberté de la communion fréquente et ses conditions : état de grâce, intention droite, conseil du confesseur (II, 1).

« Avec la communion fréquente, il est nécessaire de promouvoir la fréquente confession, non point que chaque communion doive être précédée de la confession sacramentelle, à moins qu'on n'ait conscience d'une faute grave, mais en ce sens que les fidèles vivant en communauté n'aient point accès à la confession seulement à des jours fixes mais qu'ils aient la faculté de se présenter librement, sans aucune observation des supérieurs, au confesseur qui leur convient et, ce qui est particulièrement important, qu'ils puissent faire leur confession même peu de temps avant le moment de la communion » (II, 2).

Et, ces principes posés, voici la pratique qui concerne les Séminaires :

« En ce qui concerne les Séminaires, la règle est fournie par les dispositions des can. 1358, 1361 et 1367 du Code de Droit canon selon lesquelles il doit y avoir en chaque séminaire au moins deux confesseurs ordinaires et un directeur spirituel ; — et, en plus des confesseurs ordinaires, d'autres doivent être désignés que les élèves pourront librement aller trouver : s'il arrive que ces confesseurs habitent hors du Séminaire et qu'un élève demande qu'on fasse venir l'un d'eux, le Supérieur l'appellera sans s'informer d'aucune façon du motif de la demande et sans manifester le moindre déplaisir. S'ils habitent dans le Séminaire, les élèves pourront aller librement les voir, *en respectant le règlement du Séminaire.* Il y a une grave réflexion de saint Alphonse que les supérieurs doivent bien considérer à savoir que les élèves d'un Séminaire sont en grand danger de faire des sacrilèges s'ils se confessent toujours à des confesseurs qu'ils connaissent. » (II, 2, c).

« *Salva Seminarii disciplina* » dit le Code, can. 1361, § 2, et répète l'Instruction réservée.

La sauvegarde de l'oraison peut être justement considérée comme un élément de discipline générale à ne point laisser entamer d'autant que les séminaristes, surtout dans les Grands Séminaires, ont pratiquement toute facilité. de se confesser pendant la journée, avant l'oraison et même après, s'ils le veulent.

Il faudrait en effet que la pratique de la confession pendant l'oraison fût commune pour ne point se singulariser et, si elle était commune, tous les inconvénients de l'oraison sérieuse compromise ne manqueraient pas de s'installer : c'est la raison pour laquelle on a renoncé généralement à cette coutume.

II. — Il est bien évident que la lecture d'Ecriture Sainte et la lecture spirituelle, attentives, réfléchies, profondes, affectives sont la condition d'une oraison nourrie. « La lecture spirituelle est l'huile de la lampe d'oraison ».

Il y a longtemps que la liaison et la solidarité

des exercices de la vie spirituelle ont été remarquées et exprimées :

« La lecture sans la méditation est aride ; la méditation sans la lecture est sujette à l'erreur ; la prière sans la méditation est tiède ; la méditation sans la prière est stérile ; la prière fervente obtient la contemplation ; la contemplation sans la prière est chose rare ou presque miraculeuse » [1].

Exercice distinct, la « lectio sacra » (alternance, pour les prêtres du ministère, de lecture d'Ecriture Sainte et de lecture spirituelle) fournit son aliment d'abord à la méditation discursive qui devient progressivement oraison affective puis contemplation acquise surtout appliquée à l'Ecriture et particulièrement au Nouveau Testament [2].

Pourquoi nos séminaristes ne choisiraient-ils pas leur « *lectio sacra* » de telle sorte qu'elle compléterait, au point de vue vital et affectif, tels traités de dogme qu'ils étudient actuellement ; ils s'y appliqueraient ensuite dans l'oraison affective ou l'oraison de contemplation et ces vérités passeraient ainsi dans leur conviction et dans leur vie faisant d'eux des témoins qui renouvellent continuellement l'objet de leur témoignage.

Beaucoup de prêtres se détachent de ce qu'ils croient être l'oraison parce qu'ils ne font pas oraison mais une lecture spirituelle affective ou une méditation discursive répétée, épuisée, intolérable :

« Quand on veut avoir du feu, disait S. Vincent de Paul, l'on se sert d'un fusil ; on le bat et sitôt que le feu a pris à la matière disposée, on allume la chandelle ; et celui-là se rendrait ridicule qui, ayant allumé sa chandelle, continuerait de battre le fusil. De même, quand une âme est assez éclairée par les considérations, qu'est-il besoin d'en chercher d'autres... ? Ne voyez-vous pas que c'est perdre du temps et qu'alors il faut s'appliquer à enflammer la volonté et à exciter ses affections par la beauté de la vertu et par la laideur du vice contraire [3]. »

Ne lire que d'excellents auteurs, lentement, attentivement, en profondeur, le crayon à la main, soit pour les commentaires auxiliaires de la lecture d'Ecriture Sainte, soit pour les livres de spiritualité, mais en un exercice distinct de l'oraison elle-même.

C'est bien la doctrine commune des auteurs spirituels et la pratique constamment conseillée dans les Séminaires ; elle est d'ailleurs sanctionnée par l'autorité.

Dans ses Lettres Apostoliques *Sacrosancti Apostolatus* du 17 avril 1684 traitant « *de Constitutionibus pro quibusdam clericorum Seminariis* », Innocent XI écrivait, art. XXXIII «... uno quadrante horæ ante cœnam pro meditatione sequentis diei se præparabunt » [4].

L'Instruction *Perspectum est* de la S. C. des Evêques et Réguliers sur les clercs fréquentant les Universités civiles (21 juillet 1896), art. XIV : «... singulis diebus, mentalis oratio, examen conscientiæ, *lectio spiritualis*, silentium et recessus » [5].

Lettre circulaire de la S. C. des Séminaires et Universités *In conventu plenario* du 8 septembre 1935 sur l'organisation et la direction des Séminaires : « II. *Ad pietatem quod attinet*... saltem per horæ quadantem librum qui de Ascetica pertractet, vel, et præcipue, vitam alicujus Sancti pie legant » [6].

Il n'est pas défendu de donner plus d'un quart d'heure à cet exercice qui doit être distinct de l'oraison elle-même et, si on s'y applique avec attention et cœur, on dépassera facilement ce temps indiqué sans doute comme un minimum requis.

Comment s'empêcher de remarquer doucement que si l'on transporte et la lecture spirituelle et la confession habituelle pendant le temps de l'oraison, on voit mal ce qui lui restera.

Il s'agit là pourtant d'un exercice capital du Séminaire.

« Or sus, disait saint Vincent de Paul dans ses *Entretiens*, donnons-nous bien tous à cette pratique de l'oraison puisque c'est par elle que nous viennent tous les biens. Si nous persévérons dans notre vocation, c'est grâce à l'oraison ; si nous réussissons dans nos emplois, grâce à l'oraison ; si nous ne tombons pas dans le péché, grâce à l'oraison ; si nous demeurons dans la charité, si nous sommes sauvés, tout cela grâce à l'oraison. Comme Dieu ne refuse rien à l'oraison, aussi il n'accorde rien sans l'oraison : *Rogate Dominum messis*, non rien, pas même l'extension de son Evangile, ce qui intéresse le plus sa gloire » [7].

Mieux vaut garder notre tradition de lecture d'Ecriture Sainte et de lecture spirituelle distinctes de l'oraison mais nourrissant l'oraison qui, elle, assimile profondément et vitalement la « *lectio sacra* ».

III. — 1° *Les Confesseurs ordinaires*. — La doctrine concernant les Confesseurs ordinaires des grands ou des petits Séminaires s'exprime dans les canons suivants :

Nombre : « au moins deux confesseurs ordinaires et un directeur spirituel », can. 1358.

Choix : ils sont choisis par l'évêque, can. 1357, § 1, pour leurs qualités de doctrine, de vertus et de prudence, can. 1360.

Abstention absolue de ce qui concerne le for externe : « quand il s'agit d'admettre aux Ordres un séminariste ou de le renvoyer, on ne demandera jamais l'avis des confesseurs », can. 1361, § 3 [8].

Dans les Séminaires où tous les professeurs sont confesseurs il convient de remarquer que l'Ordinaire les investit de cette fonction par un choix particulier et les approuve en raison d'une compétence spéciale en matière extrêmement importante et pour l'Eglise et pour les séminaristes.

« *Donnez à vos séminaristes les prêtres les meilleurs*, ne craignez pas de les dérober à des charges plus brillantes... faites-les venir du dehors au besoin, de partout où vous en trouverez vraiment à la hauteur d'une si noble tâche, écrivait Pie XI dans l'Encyclique *Ad catholici Sacerdotii fastigium* » [9].

Le 14 décembre 1934, dans une audience accordée

[1] *Scala Paradisi*, cap. XII, cité par P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, III, p. 11, 2e éd., Paris, 1925.

[2] Pour ces degrés d'oraison, cf. Pourrat, *ibid.*, p. 531-534.

[3] Coste, *Saint Vincent de Paul : Correspondance, Entretiens, Documents*, Paris, 1920... T. XI, p. 406. — Cf. P. Pourrat, T. IV, pp. 160, 484, 509-510.

[4] *Enchiridion clericorum*, Imprimerie vaticane, 1938, n° 169.

[5] *Ibid.*, n° 565.

[6] *Ibid.*, n° 1351

[7] P. Pourrat, T. III, p. 585, note 2 ; S. Vincent de Paul, *Entretiens*, T. XI, p. 407.

[8] *Encyclique sur le Sacerdoce Catholique*. Traduction française avec divisions et commentaires, Paris, Spes, p. 77.

[9] *Ibid.*, p. 70.

au secrétaire de la S. C. des Séminaires et Universités, Pie XI daigna fixer les points suivants :

— 1° en tout Séminaire qu'il y ait un directeur spirituel (seu *Moderator pietatis*) distinct des Supérieur et professeurs ;

— 2° les professeurs peuvent recevoir les confessions des séminaristes non point en tant que tels mais en tant qu'approuvés par la légitime autorité ecclésiastique de l'Ordinaire ;

— 3° qu'il y ait toujours des confesseurs qui n'appartiennent pas à la communauté du Séminaire [10].

L'Eglise veut donc assurer aux séminaristes, pour son bien et pour leur bien, des conseillers compétents qui, naturellement, ne pourront être éclairés sur les ressources et les dispositions des séminaristes que par une ouverture simple, franche, habituelle.

De ce désir et de l'obligation de ne point demander l'avis des confesseurs pour appel aux Ordres ou exclusion, il résulte que, selon l'esprit de l'Eglise, les séminaristes doivent habituellement s'adresser au confesseur qu'ils ont choisi et ne changer de confesseur ordinaire que d'accord avec le Supérieur qui pourra les conseiller discrètement et utilement ou du moins en lui faisant connaître ce changement pour que le Supérieur puisse s'assurer au nom de l'Ordinaire que les séminaristes se confessent toutes les semaines (can. 125, 1°, *Instruction réservée*, II, 2, *b* : « que les évêques veillent à ce que les séminaristes se confessent au moins une fois par semaine », p. 74 ; can. 1367, 2°) et ne point demander l'avis du confesseur pour les décisions d'appel aux Ordres ou d'exclusion.

2° *Les Confesseurs extraordinaires.* — Les dispositions qui concernent les confesseurs extraordinaires ont été rappelées plus haut précisément par l'*Instruction réservée :*

« qu'ils soient plusieurs (*alii designentur*) [par conséquent au moins deux] que les séminaristes aient libre accès auprès d'eux : s'ils habitent hors du séminaire et qu'un élève demande qu'on fasse venir l'un d'eux, le Supérieur l'appellera sans s'informer d'aucune façon du motif de la demande et sans manifester le moindre déplaisir. S'ils habitent dans le Séminaire, les élèves pourront aller librement les voir, en respectant le réglement du Séminaire » (cf. c. 1361, § 1 et 2).

Quand tous les professeurs sont confesseurs, chaque confesseur pourra évidemment servir de confesseur extraordinaire à ceux qui ne sont pas ses pénitents habituels, mais il faut aussi des confesseurs qui n'appartiennent pas à la communauté du Séminaire (cf. *supra*, 10).

L'Eglise désire que les séminaristes aient liberté complète à l'égard de ces confesseurs, ordinaires et extraordinaires mais non point à l'égard de tout confesseur possible.

Bien sûr, la confession habituelle ou exceptionnelle d'un séminariste à tout prêtre approuvé est licite et valide, mais elle peut manquer de prudence quand il s'agit de recevoir des conseils ou des directives concernant l'accès aux Ordres et surtout des décisions irrévocables.

Le confesseur choisi par le séminariste seul peut manquer de cette compétence si énergiquement décrite et requise par l'Encyclique sur le Sacerdoce [1], touchant les problèmes de la vocation : conditions, discernement, accès ou renoncement aux Ordres.

Avec les confesseurs désignés par l'évêque, l'Eglise et le séminariste ne courent pas ce risque d'erreur. Ces confesseurs sauront discerner les difficultés et acheminer prudemment vers de sages solutions, compte tenu du confesseur ordinaire et en vue des graves décisions à prendre immédiatement ou plus tard.

Il ne faut pas en effet, dans leur intérêt même, que les séminaristes, tout en gardant une juste liberté, échappent même avec quelque bonne foi, à ce contrôle du for interne que veut, pour le bien, assurer l'Eglise.

Lehmkuhl écrivait : « elle est capitale dans un séminaire la fonction soit de directeur, soit de confesseur, pour diriger sagement les séminaristes, les former, découvrir le défaut d'aptitude » (II, 760).

Une certaine sainteté extérieure et intérieure est requise pour le sacerdoce par la nature des choses et la volonté positive de l'Eglise. Elle constitue un devoir d'état et c'est une loi constante de droit naturel qu'on ne doit point entrer dans un état dont on n'est pas capable de remplir les obligations.

Comment en juger sans le secours d'un *conseiller compétent ?*

C'est tout le principe d'où découlent les désignations spéciales par l'Autorité des confesseurs ordinaires et extraordinaires pour les séminaristes et l'obligation normale d'y recourir.

Vermeersch va jusqu'à envisager ce cas extrême : l'autorité légitime donnant ordre à un jeune homme de s'adresser et de s'ouvrir à tel prêtre particulièrement compétent. Le bien commun du candidat aux Ordres et du diocèse serait ainsi assuré sans aucun péril de discrédit. Et celui qui ne voudrait pas se faire ainsi connaître, pourrait toujours se retirer [2].

R. B. Robert, p. s. s.

Q. — Arnaud, prêtre missionnaire, récite tous les jours la veille les matines du lendemain. En voyage, empêché de dire l'Office par l'état de la route, il remplace la récitation du bréviaire par celle du rosaire. Le lendemain, de retour à la résidence, il commence son Office à Prime. Repris par un confrère qui lui rappelle que l'Office est l' « *Onus diei* », il répond : « Personne ne peut m'empêcher de jouir d'un privilège. L'anticipation de matines la veille est permise. Je la fais toujours. En voyage, *positis ponendis*, on peut remplacer le Bréviaire par un Rosaire, c'est ce que je fais. »

Qu'en pense l'*Ami du Clergé ?*

R. — On voit mal le maintien de la difficulté car le principe de solution paraît clairement exprimé dans la réponse d'Arnaud : « Personne ne peut m'empêcher de jouir d'un privilège ».

L'anticipation de matines est universellement permise ; comme ses confrères missionnaires, sans doute, il jouit du privilège de remplacer en voyage le Bréviaire par le Rosaire, *positis ponendis*, et là il faut s'en rapporter aux termes de l'indult.

A cette manière d'agir on ne voit rien à reprendre à moins qu'il n'y ait dans l'indult une restriction prévue et mentionnée (can. 67) ce qui serait surpre-

[10] *Enchiridion clericorum*, p. 677.
[1] *Encyclique sur le Sacerdoce*, pp. 73-78.

[2] A. Vermeersch : *Theologiæ Moralis principia,.., etc.* T. III, p. 39.

nant. Et s'il ne s'en trouve pas il faut interpréter cet indult de manière que les bénéficiaires y trouvent un véritable avantage de facilité, de commodité, d'allégement (can. 68). C'est en effet le but visé surtout pour un privilège accordé à une communauté de prêtres missionnaires, en vue du bien commun.

R.-B. R.

Q. — Dans l'Encyclique *Quadragesimo anno* on lit : « Toujours doivent rester intacts le droit de propriété et celui de léguer ses biens par voie d'hérédité. Ce sont là des droits que nulle autorité ne peut abolir ; car l'homme est antérieur à l'Etat et la société domestique a sur la société civile une priorité logique et une priorité réelle. »

1. Comment dès lors expliquer le droit d'expropriation, même avec indemnité ?

2. Que penser de la confiscation par l'Etat des biens privés d'un propriétaire, pour raison politique ?

R. — Dans la phrase de l'Encyclique *Quadrag. Anno*, Pie XI proclame le droit à la propriété individuelle (le droit de léguer ses biens par héritage n'est qu'un corollaire du premier : on ne peut donner que ce qui appartient en propre). Il proclame aussi la priorité, logique et réelle, de la société domestique sur la société civile.

Mais dans quelle mesure l'Etat peut-il avoir le droit d'exproprier un particulier? Pour en juger, il est nécesaire d'établir quels sont les rapports entre la personne et la société, le bien individuel et le bien commun, et quelle est l'extension réelle du droit de propriété.

* *

Personne et Société. — Suivant la définition de S. Thomas, la personne est un individu doué de nature raisonnable. Ce qui fait sa grandeur incomparable, c'est précisément cet élément spirituel : elle a pour fin dernière Dieu lui-même. De là vient qu'elle jouit d'une dignité souveraine : aucune créature n'a le pouvoir de se servir de la personne comme d'un moyen ; la société elle-même n'existe que pour aider les personnes qui la composent à atteindre leur fin dernière.

Donc primauté de la personne sur la société, ainsi que le rappelle Pie XI, dans l'encyclique *Divini Redemptoris* (N° 29) : « Dans le plan du Créateur, la société est un moyen naturel dont l'homme peut et doit se servir pour atteindre sa fin, car la société est faite pour l'homme et non l'homme pour la société. »

Mais l'homme n'a pas le droit, pour autant, de se croire exempt de toute obligation envers la société. Pie XI l'affirme nettement dans le même paragraphe de *Divini Redemptoris :* « La société est faite pour l'homme... ce qui ne veut point dire, comme le prétend le libéralisme individualiste, que la société est subordonnée à l'utilité égoïste de l'individu, mais que, par le moyen de l'union organique avec la société, la collaboration mutuelle rend possible à tous de réaliser la vraie félicité sur terre. »

La conséquence est facile à déduire : pour que tout homme, en tant que personne, puisse bénéficier du bien commun, il faut que tout homme considéré dans ses attributs divers, sa dignité de personne restant sauve, se soumette à ce bien commun, le serve et même au besoin se sacrifie à lui.

En résumé, si la personne est transcendante par rapport au bien commun, le bien commun est supérieur aux intérêts individuels passagers ; et cette supériorité justifie les sacrifices que la société peut demander, même le sacrifice de la vie dans certains cas. D'ailleurs l'homme trouvera dans ce sacrifice même la pleine réalisation de sa destinée.

* *

Extension réelle du droit de propriété. — La personne humaine va trouver dans la propriété privée la garantie d'une certaine liberté et dignité. « Il y a dans la possession d'une petite propriété une garantie de personnalité ». (P. Delaye, *Eléments de Morale Sociale*, p. 104).

Mais la propriété d'un bien terrestre ne signifie pas forcément pour son détenteur le « *jus utendi et abutendi* » des juristes romains. Il ne faut pas oublier que les hommes ont reçu du Créateur le droit de propriété privée « tout à la fois pour que chacun puisse pourvoir à sa subsistance et à celle des siens, et pour que, grâce à cette institution, les ressources terrestres remplissent effectivement leur destination providentielle qui est de pourvoir aux besoins essentiels de toute l'espèce humaine » (Code Social, n° 94).

Le droit de propriété a donc un aspect privé et un aspect social, et ce droit de propriété ne doit pas se confondre avec son usage, suivant le principe fondamental établi par Léon XIII (*Rerum Novarum*, n° 19). C'est ainsi que les particuliers ne sauraient « s'arroger un droit illimité sur la propriété en dehors de toute subordination au bien commun. » (Pie XII, *Message du 1^er^ sept. 1944*).

« C'est à ceux qui gouvernent la société qu'il appartient, quand la nécessité le réclame et que la loi naturelle ne le fait pas, de définir plus en détail cette obligation » (*Quad. Anno*, n° 54).

La définition du droit de propriété, donnée par le P. de Soignies, va nous résumer ces différents aspects : « Le droit de propriété est la faculté de disposer d'une chose à son gré et à l'exclusion de tout autre, sauf prohibition par l'autorité légitime en vue du bien général. »

* *

Ces différents principes nous fournissent les éléments de solution aux deux questions posées.

1° *Le droit d'expropriation.* — Ce droit découle du caractère social de la propriété privée. C'est ainsi que pour cause d'utilité publique, par exemple pour la construction d'une route, l'autorité civile peut exiger d'un propriétaire le sacrifice d'un bien particulier. Encore est-il que l'exercice de ce droit par l'Etat exige une équitable compensation, autrement dit, il est toujours subordonné à l'octroi d'une juste et préalable indemnité à tous ceux qui seraient lésé dans leurs intérêts légitimes.

Pie XI fait même remarquer que, lorsqu'il s'exerce légitimement, ce droit d'expropriation est la sauvegarde de la propriété privée, qu'il semble abolir. « Lorsqu'elle concilie ainsi le droit de propriété avec les exigences de l'intérêt général, l'autorité publique, loin de se montrer l'ennemie de ceux qui possèdent, leur rend un bienveillant service ; ce faisant, elle empêche, en effet, la propriété privée que, dans sa Providence, le Créateur a instituée pour l'utilité de la vie humaine, d'entraîner des maux

intolérables et de préparer ainsi sa propre disparition. Loin d'opprimer la propriété, elle la défend ; loin de l'affaiblir, elle lui donne une nouvelle vigueur » (*Quad. Anno*, n° 54).

2° *Le droit de confiscation.* — Ce droit relève des mêmes principes que le précédent. Il sera légitime de la part de l'Etat d'obliger à réparer celui qui s'est rendu coupable d'un délit envers le Bien public ; par exemple dans le cas de bénéfices illicites, cette réparation peut revêtir la forme d'une confiscation.

Est-ce toujours le cas quand la « raison politique » s'en mêle ? — Il faut soigneusement distinguer si cette « raison d'Etat » recouvre vraiment l'intérêt de la société, ou cache seulement la vengeance d'un parti à l'égard de ses ennemis politiques, ou encore sert non les intérêts de tout le corps social, mais les intérêts particuliers de ceux qui détiennent l'autorité.

Q. — Qu'est-ce qu'un *martyr ?* Ou, plus précisément, que faut-il pour avoir droit à ce titre ?

Je m'explique : 1° un individu assassine un prêtre pour le voler : ce n'est qu'un crime ; — 2° il l'assassine en haine de la foi. Ce prêtre est-il martyr ?

1. — Le martyre est-il en fait le résultat des sentiments du chrétien tué ou des sentiments de son assassin ? Ce prêtre ou ce laïc tué à cause de sa religion peut mourir par surprise (coup de revolver dans la nuque) sans avoir fait le moindre acte de foi en mourant...

2. — Un martyr peut-il mourir en état de péché mortel ? Voici un cas imaginaire : un missionnaire est fusillé par surprise par des païens en haine de la foi, alors qu'il vient de commettre une faute grave. Est-il justifié par son « martyre », ou bien n'est-il pas en réalité martyr ?

3. — La légende du bréviaire de S. Charles rappelle qu'il a été attaqué pour la foi, mais a échappé à la mort. Est-ce un martyr ? Il semble que non, et pourtant S. Jean l'Apôtre plongé dans l'huile bouillante est considéré comme martyr bien qu'il ne soit pas mort...

Quelles réponses l'*Ami* peut-il apporter à ces questions ?

R. — L'*Ami* répondra aux deux premières questions en résumant quelques articles antérieurs où tous ces aspects de la question du martyre ont été abordés. Nos anciens abonnés pourront s'y reporter. Notre consultant sera, espérons-le du moins, suffisamment édifié.

Remarque préalable. — Il faut distinguer, dans la notion du martyre, le point de vue strictement *théologique* et le point de vue *apologétique* (*Ami*, 1924, p. 163-64 ; cf. Billot, *De sacramentis*, t. I, Rome, 1924, p. 241, note). Sous ce second aspect, le martyre est étudié comme acte héroïque de la vertu de force. Mais au strict point de vue théologique, le martyre est considéré simplement comme moyen de justification, aussi bien pour les enfants que pour les adultes. Comme le dit fort exactement Billot,

« le martyre, considéré sous son aspect purement théologique, diffère formellement du martyre considéré sous son aspect philosophique (apologétique). On ne peut même pas dire qu'il y ait, entre ces deux martyres, identité matérielle, en ce sens du moins que, théologiquement parlant, il y a beaucoup de morts qui méritent le nom de martyres et qui, philosophiquement considérées, ne sont nullement des martyres. »

I. — S'il s'agit du martyre en tant qu'acte héroïque de la vertu de force, il est clair qu'il résulte à la fois des sentiments du chrétien mis à mort pour sa foi et des sentiments de celui qui lui inflige la mort. Entendons à ce sujet S. Thomas, dans son admirable question sur le martyre (IIa-IIae, q. 124):

Il est de l'essence du martyre que le croyant reste inébranlablement attaché à la vérité et à la justice, malgré les assauts des persécuteurs (a. 1).

Dans le martyre, nous voyons cet attachement inébranlable à la vertu, à la foi et à la justice, en dépit de la mort imminente, et cela, dans une espèce de combat singulier livré par les persécuteurs (a. 2).

D'après l'Angélique Docteur, la mort est de l'essence même du martyre :

Un martyr est ainsi appelé parce qu'il est en quelque sorte un témoin de la foi chrétienne, de cette foi qui nous commande de mépriser les choses visibles pour les choses invisibles. Le martyre exige donc que l'homme témoigne en faveur de la foi de telle sorte que sa conduite prouve le peu de cas qu'il fait de tous les biens de ce monde pour s'assurer les biens futurs et invisibles. Mais tant que la vie reste, ce mépris ne s'est pas affirmé dans sa totalité... La mort soufferte pour le Christ est donc essentiellement un martyre (a. 4).

Une mort, non pas certes recherchée avidement, mais acceptée, supportée avec patience (*patienter tolerata,* disent les théologiens) dans des conditions telles que le souci d'affirmer sa foi paraisse seul conditionner cette attitude. Et cependant, ajoute S. Thomas dans l'article 5,

il ne faut pas oublier que la foi comporte non seulement la croyance intérieure, mais aussi la profession extérieure que traduisent et les paroles qui confessent la foi, et les actes qui manifestent cette foi... Il s'ensuit que les œuvres de toutes les vertus, pour autant qu'elles sont faites pour Dieu, sont comme autant de professions de la foi, laquelle nous révèle que Dieu nous commande ces œuvres et veut nous en récompenser. A ce titre, elles peuvent donc faire des martyrs. Aussi l'Eglise célèbre le martyre de S. Jean Baptiste qui souffrit la mort, non pour n'avoir pas voulu renier la foi, mais pour avoir condamné l'adultère (*Ami*, 1937, p. 418).

A ce premier point se rattachent deux considérations subsidiaires. Que penser de ceux qui meurent héroïquement, dans une religion non catholique, mais pour affirmer une foi conforme à la foi romaine ? Que penser de ceux qui meurent héroïquement n'ayant pas la foi catholique, pour affirmer un faux idéal religieux ?

Le cas des premiers est facile à résoudre. S'ils sont réellement martyrs, au sens théologique et philosophique du mot, leur martyre ne pourra jamais se présenter comme un argument valable contre le catholicisme ; bien au contraire il témoignera en faveur de la vérité, telle que la professe l'Eglise romaine (*Ami*, 1924, p. 164-166). Quant aux autres, si leur acceptation de la mort procède non pas de l'orgueil ou du fanatisme, mais sincèrement de l'amour de ce qu'ils croient — faussement d'ailleurs — être la vérité, Benoît XIV reconnaît qu'ils peuvent être martyrs devant Dieu et non devant l'Eglise, « à condition que leur erreur invincible ne les empêche pas, au fond de leur conscience, d'être prêts à croire la vérité qui leur serait dûment proposée » (*Ami*, 1924, p. 164, note 1).

Ces vues générales relatives au martyre considéré comme acte héroïque de la vertu de force permettent de fournir une première réponse au cas proposé sous le n° 1 : ce prêtre ou ce laïc tué par surprise

sans avoir fait le moindre acte de foi en mourant, n'est pas, au sens qu'on vient de dire, un véritable martyr. A moins toutefois, empressons-nous de l'ajouter, que, menacé de mort, il n'ait exprimé auparavant sa volonté de confesser sa foi, même au sacrifice de sa vie.

Mais dans le cas où la mort frapperait ce prêtre ou ce laïc uniquement en raison de la haine portée par l'assassin à la foi chrétienne, pourrait-on, au point de vue théologique, retenir la qualification de « martyrs » ? Nous pensons que oui, à condition toutefois qu'il soit bien établi que l'assassin n'ait pas agi par haine ou vengeance *personnelle*. En 1924, dans la même p. 164, nous avons en effet parlé de martyres vrais, au sens théologique du mot, qui ont pu se produire dans des religions différentes de la nôtre, « martyres de Juifs, de Protestants, de schismatiques, englobés par une aveugle persécution avec les catholiques dans la même haine du nom de Dieu ou du nom du Christ ». Ils meurent, victimes de la haine portée à la foi chrétienne par les persécuteurs et parce que ceux-ci les croient chrétiens authentiques. L'argument vaut à fortiori pour le prêtre ou le laïc mis à mort par haine de la foi et sans autre motif que celui-là.

II. — Mais ce prêtre ou ce laïc était peut-être en état de péché mortel... Il n'a pas eu le temps de faire un acte de contrition. Est-il justifié par son « martyre » ?

Nous avons examiné cette question subtile, il y a bien longtemps déjà (1922, p. 776-779) à propos de deux textes de S. François de Sales. Et voici quelle était notre conclusion :

La mort, infligée pour un motif de vertu chrétienne, et acceptée en connaissance de cause au moins d'une volonté *habituelle* (songez quelle latitude d'interprétation nous laisse ce mot) — et même chez les enfants cette condition n'est pas requise — constitue un véritable martyre. Or le martyre justifie *quasi ex opere operato*, c'est-à-dire sous la seule condition que le sujet, bénéficiaire de la grâce du martyre, n'apportera pas à la grâce l'obstacle d'une volonté attachée au péché mortel. Serait-il possible d'admettre qu'un vrai martyre se vérifiât dans ses conditions objectives, et que son effet fût subjectivement empêché par la mauvaise disposition, actuelle ou habituelle, de celui qui le subit ? Les théologiens soutiennent ordinairement l'opinion négative : *Pie credendum est*, dit Billot, *quod divina providentia non permittet verum esse martyrium, quin simul adsint dispositiones requisitæ ad fructum* (*Op. cit.*, p. 248, note 1). La disposition requise en ce cas est au moins l'attrition des péchés commis.

N'oublions pas que l'enseignement catholique nous oblige à croire que même pour les adultes, le baptême de sang — le martyre — opère la justification de l'âme. Si le martyr devait être obligatoirement en état de grâce au moment où il subit la mort, on ne comprendrait pas cette affirmation dogmatique.

Nous pouvons donc charitablement supposer que le prêtre ou le laïc en état de péché mortel, lâchement assassiné en haine de la foi, avait l'intention habituelle de ne pas renier sa foi et regrettait, au moins par l'attrition, les fautes dont il était coupable. Au dernier moment, Dieu n'a-t-il pu lui donner la grâce de ce suprême repentir ? [1]

[1] Nous n'entendons pas examiner ici d'autres suppositions — que n'a pas envisagées notre correspondant — et qui furent traitées dans l'article de 1922. On s'y reportera, ainsi qu'au Quodl. IV, a. 19 de S. Thomas.

III. — Nous avons affirmé plus haut, avec S. Thomas, que « la mort soufferte pour le Christ est essentielle au martyre ». Cette affirmation appelle quelque précision, que nous avons remise à cette troisième réponse, en vue de satisfaire à la troisième question.

S. Thomas explique sa pensée dans les solutions ad 3 et 4 de l'article 4 :

Le danger de mort est l'objet principal de la force : le reste n'est que secondaire. On n'appelle donc pas martyrs, au sens propre du mot, ceux qui ont seulement souffert la prison, l'exil, la spoliation, *à moins que cela n'ait causé leur mort* (ad 3).

Le mérite du martyre n'est pas postérieur à la mort, mais il consiste précisément *à souffrir volontairement la mort*. Il arrive cependant parfois de survivre longtemps à des blessures mortelles reçues pour le Christ, ou à toute autre sorte d'autres supplices capables d'ôter la vie. L'acte du martyre est alors méritoire au temps même de ces souffrances (ad 4).

Vous avez là l'explication de votre difficulté. L'attentat commis sur la personne de S. Charles n'eut aucun effet, la providence divine ayant empêché la blessure de se produire : et d'autre part, la légende du bréviaire nous dit que l'attentat fut commis *dum orationi insisteret*. L'attentat n'ayant pas causé la mort ou posé une cause de mort, et le saint ne s'étant pas proposé de souffrir volontairement la mort, on ne voit pas comment l'on pourrait parler du « martyre » de S. Charles Borromée. Pour S. Jean l'Evangéliste, la protection divine l'a garanti de la mort nonobstant le supplice qui normalement devait l'y mener ; d'autre part cependant le saint apôtre a eu la volonté de subir le martyre. La liturgie tient compte de ces deux éléments. La couleur est rouge, comme il convient pour les saints qui n'ont pas hésité à donner leur vie pour le Christ ; mais ni l'office, ni la messe ne font mention de S. Jean, *martyr*, pas même du *martyre* de S. Jean. Le fait du martyre, rapporté par Tertullien et d'anciens auteurs, est pour l'Eglise l'*occasion* d'une fête particulière en l'honneur de S. Jean qui se trouve, par là, mis sur le même plan que les autres apôtres tous et chacun, pense-t-on, ayant confessé la foi chrétienne et scellé de leur sang leur prédication. C'est au temps même où S. Jean fut exposé à la mort que son « martyre » fut méritoire et c'est donc à juste titre que la liturgie en rappelle l'événement.

C'est à propos du pape S. Marcel que S. Thomas donne sa réponse ad 2^{m}. Vous pouvez étendre cette réponse à tous les saints martyrs qui, comme l'indique la rubrique du bréviaire, *non effuso sanguine occubuerunt* (Ad matutin., resp. lect. VIII, unius martyris extra tempus paschale).

A. M.

Q. — La recherche d'un empêchement *occulte* de crime est-elle permise dans l'enquête officielle des fiancés ?

Cette recherche, nécessitant l'aveu d'une faute, me paraît peu compatible avec la distinction du for interne et du for externe ; *a fortiori* son inscription dans les archives paroissiales, qui ne sont pas rigoureusement secrètes.

On pourrait en dire autant des empêchements résultant de la consanguinité illicite secrète, dont la divulgation peut porter atteinte à la réputation de tierces personnes.

Quelle conduite à tenir dans les cas susdits ?

R. — 1° Le but principal de l'enquête préliminaire au mariage, prescrite par l'Instruction *Sacro*-

sanctum, est de découvrir l'existence d'empêchements.

Il va de soi que le curé (ou son délégué) qui fait l'interrogatoire devra procéder *prudemment*. Mais, s'il a quelque preuve ou un soupçon fondé de l'existence d'un empêchement de crime, pourquoi ne poserait-il pas la question, en faisant remarquer que toute discrétion nécessaire ou même le secret (professionnel, non sacramentel) sera gardé ?

N'est-ce pas aussi l'aveu d'un *péché* qui est demandé lorsqu'est posée la question d'appartenance ou non à une société *secrète* condamnée par l'Eglise (par ex. la franc-maçonnerie) ?

N'est-ce pas aussi une affaire du fort interne que l'émission d'un *vœu ?* Etc...

2° La réponse ayant été faite en toute loyauté, c'est au prêtre enquêteur à juger si l'empêchement est public ou occulte, et surtout s'il ressortit au for externe ou au for interne *extra sacramentel*.

3° Il va de soi qu'un empêchement *occulte* de crime (tout comme une parenté illicite et secrète) devra être traité selon les normes imposées pour les empêchements occultes connus en dehors de la confession. En conséquence, l'enquêteur, sans faire mention écrite de l'empêchement dans le questionnaire destiné aux archives paroissiales, adressera à la S. Pénitencerie une demande de dispense *pro foro interno extra sacramentali*.

4° La dispense obtenue (au même for) sera inscrite, non pas au registre paroissial, mais aux « archives secrètes » de l'évêché. Et le canon 1047 précise que si, plus tard, l'empêchement occulte devenait public, aucune nouvelle dispense ne serait nécessaire. **A. B.**

Q. — François, après avoir rédigé et signé une procuration pour son mariage, *l'a envoyée par un domestique à son curé*, pour qu'il la signe à son tour.

Selon la lettre du droit il semble que cette procuration est en règle. Il y a cependant des confrères qui le nient ou qui en doutent, pour le motif suivant :

La signature du curé étant requise comme garantie d'authenticité et comme moyen de prévenir toute fraude, la procuration doit être signée par François *en présence* du curé, de façon qu'il soit absolument certain que la procuration est bien de François et non pas d'un autre qui aurait pu imiter sa signature.

Les auteurs consultés ne disent rien sur ce point.

Un mot de l'*Ami* sera reçu avec reconnaissance dans notre lointain pays.

R. — Il faut bien distinguer ce qui est requis pour la *validité*, de ce qui n'intéresse que la *licéité*.

1° Question de *licéité*. — Il va de soi qu'il y a une obligation de conscience, — pour le mandant comme pour le curé, — d'éviter, en une matière aussi importante, toute fraude ou danger de fraude. C'est pourquoi, normalement, les deux signatures seront apposées conjointement en présence des deux signataires.

On notera, en outre, que les prescriptions du *droit diocésain* (qui pourrait exiger, par exemple, que le mandat soit visé et contresigné par le chancelier (ou le secrétaire) de la curie épiscopale) seront observées *ad liceitatem*.

2° Mais seules les conditions strictement imposées par le Code (can. 1089) intéressent la *validité*. Ce qui est exigé, pour la validité du mandat, c'est que celui-ci soit « signé » (c.-à-d. *manu propria*, et non à l'aide d'une machine à écrire ou d'un tampon, même imitant parfaitement la signature). Le canon ne demande pas davantage, et nous n'avons pas le droit d'étendre le caractère « irritant » des lois (can. 11).

Avant le Concile de Trente, et *même après* (cfr. S. C. du Concile, 30 sept. 1673), le mariage pouvait être validement et licitement contracté « par lettre » (*per epistolam*). Il suffisait évidemment que l'on fût certain de l'authenticité de l'écriture ; mais le droit n'exigeait pas d'autres garanties.

En substituant le « procureur » qui doit accomplir sa mission *par lui-même*, c. 1089, § 4, muni d'un mandat régulier portant une « double signature », il ne semble pas que le Code veuille se montrer plus exigeant quant à la garantie de ces signatures. Même quand le droit diocésain y ajoute le *visa* obligatoire de l'évêché, cette précaution supplémentaire ne saurait assurer *absolument* l'authenticité des signatures.

Nous ne voyons donc pas *de quel droit* on ferait de la « simultanéité » des signatures du curé et du mandant une *condition de validité*, qui n'est pas exigée par le Code. Tout comme nous ne voyons pas sur quoi s'appuie Cappello (*De matrimonio*, t. II, n. 619) pour affirmer (à l'encontre de M. Conte a Coronata, *De matrim.*, n. 490) que le mandat doit être *daté* sous peine de nullité, alors que le Code n'en parle pas au can. 1089. Il ne faut jamais perdre de vue les canons 11 et 15 qui considèrent l'*irritation* des actes comme « odieuse ».

D'ailleurs le bon sens indique qu'une fois observées les conditions *substantielles* formulées par le canon 1089, la tentative de fraude ou de supercherie serait vite découverte, ou, du moins aboutirait finalement à un échec. Outre la difficulté de l'entreprise, le résultat serait une « erreur sur la personne », qui rendrait le mariage irrémédiablement nul.

3° Nous conclurons donc que si, *ante factum* toutes précautions doivent être prises (*ad liceitatem*) pour éviter la fraude — même par le « synchronisme » des deux signatures en question, si le mandant et le curé ne connaissent pas réciproquement leur façon de signer — l'absence de ce synchronisme ne saurait entraîner la nullité du mandat (et donc du mariage). L'essentiel sur ce point est que le curé et le mandant aient *réellement* signé.

A. B.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Jean GUITTON. — **La Vierge Marie.** — In-16 de 224 p. — Paris, Aubier, 1949.

Ce livre, « concis et complexe » (p. 209), se divise en quatre parties très distinctes. Tout d'abord (p. 24 à 82), c'est un rappel des principaux épisodes de la vie terrestre de la Vierge. Puis (p. 85 à 134), une brève histoire du « développement de la pensée sur la Vierge », des origines à notre époque. Ensuite (p. 138 à 187), l'A. étudie

la Ste Vierge « hors du temps », (dans ses rapports avec le Verbe incarné et avec la Trinité, dans son rôle d'adoratrice, de médiatrice, de co-rédemptrice). Enfin il montre combien le recours à Marie est plus urgent que jamais (problèmes de l'amour humain, de l'existence, de l'œcuménisme) : p. 193 à 221.

Nous n'avons pas là un ouvrage de théologie : l'A. a lu les théologiens, mais il ne retient que les grandes lignes de leur doctrine. Sur certains points non définis dogmatiquement il a une opinion différente. Par exemple, « la Vierge a peut-être été malade » (p. 170) : elle ignorait la divinité de son Fils le jour de l'Annonciation (p. 75) : « elle ne savait pas plus que les autres : elle n'avait pas reçu de révélation particulière » (p. 81). Ce n'est pas non plus un ouvrage de piété, dans le genre élévation ou prédication : l'A. trouve que Bossuet lui-même manque de simplicité en parlant de Marie (p. 115). « On peut penser, dit-il, qu'on honore plus par la mesure » (p. 14). Ce livre est l'œuvre d'un philosophe qui repense par lui-même la théologie mariale et s'efforce de la rendre accessible « aux plus hauts esprits » de notre époque, notamment aux protestants (p. 6). Et sous ce rapport la réussite est admirable.

Il a recours aux données métaphysique (le temps, l'éternité) et psychologiques (l'amour, l'enfance, la maternité) qu'il a brillamment exposées dans des ouvrages antérieurs, et il s'en sert pour mettre la personne et le rôle de Marie dans un relief saisissant. Telles pages (138 à 150) où il prouve l'identité de la Vierge historique et de la Vierge céleste, sont d'une profondeur et d'une force remarquables. Telles autres (31 à 38) sur le mariage de la Vierge sont d'une vérité encore trop peu connue. Si bien que l'image de la Vierge qui résulte de ce travail essentiellement philosophique et apologétique coïncide à merveille avec celle que nous décrivent les théologiens et les mystiques. Les procédés d'étude et d'exposition diffèrent : le résultat final est le même. Pour avoir voulu faire comprendre la Vierge Marie aux protestants, M. Gitton ne l'a nullement diminuée : il l'a seulement mise sous un jour nouveau. Et ce livre, écrit « pour des laïcs », sera fort apprécié aussi par les ecclésiastiques qui aiment les idées profondes et solides.

La Porte ouverte. L'Année sainte. — In-8 carré de 214 p. — Paris, Alsatia, 1949.

Inspiré par le « Comité national français pour l'Année sainte (56, rue de Rennes, Paris-6e), cet ouvrage permettra aux pèlerins de Rome de préparer leur voyage et leur âme. Ceux qui seront empêchés de se rendre à la Ville Sainte pourront, grâce à lui, saisir l'esprit, suivre les cérémonies et profiter des grâces du Jubilé de 1950.

Trois parties, encadrées par une introduction et un appendice, constituent ce livre composé par une équipe particulièrement qualifiée.

En première page est reproduite la prière de Pie XII pour l'Année sainte. Vient ensuite la traduction de la Bulle *Jubilæum maximum*, une préface de Mgr Calvet et quelques pages (21-32) sur le Jubilé dans l'Ancien Testament.

La première partie retrace l'histoire du jubilé chrétien depuis ses origines au Moyen Age jusqu'à nos jours, en insistant sur les jubilés de 1825 à 1925 (Victor Bindel). Le sens et la portée théologique et spirituelle du jubilé actuel sont exposés par P. Fernessole (p. 71-107) et par Dom Frénaud (p. 109-119). J. Ageorges décrit les routes des pèlerins de jadis et rappelle les péripéties de leurs voyages (p. 121-144).

La deuxième partie, par le chan. Vieilliard, guide le pèlerin parvenu au terme de son voyage vers les quatre basiliques jubilaires et les principaux sanctuaires de Rome (p. 145-190). Quatre pages de Maurice Flory sur le Jubilé et les jeunes et cinq pages du chan. Rodhain sur le Jubilé et la charité fraternelle et sociale terminent cette deuxième partie.

La troisième résume brièvement, à l'usage des fidèles, les Constitutions apostoliques sur la suspension des indulgences, les pouvoirs des confesseurs, les concessions en faveur de ceux qui ne peuvent entreprendre le voyage de Rome (p. 203-207).

La bibliographie, la table, une carte sommaire pour « itinéraire spirituel », terminent ce livre, magnifiquement orné de 28 hors-texte avec de très belles reproductions photographiques accompagnées d'explications précises.

« Ce n'est pas un travail d'érudition, mais bien un travail de vulgarisation scientifique. » C'est en ces termes que Mgr Calvet (p. 15) caractérise l'ouvrage ; il en loue ainsi la sérieuse valeur et indique quel public très large est appelé à en profiter.

R. P. Lathoud, A. A. et P. Chiminelli. — **Jubilé 1950.** — In-8 de 120 p., 250 f. — Paris, Bonne Presse.

Vivre l'Année sainte. — Brochure in-16 de 35 p., sans indication de prix. — Paris, Mignard.

Ces deux opuscules lancent un même appel aux chrétiens, afin de les engager à profiter des grâces du Jubilé. Ils rappellent les principes doctrinaux concernant le Jubilé en général et les intentions du Souverain Pontife au seuil de la présente Année sainte. Commentaires et exhortations d'ordre pratique et ascétique achèvent de disposer les âmes à l'accomplissement du pieux pèlerinage.

Jubilé 1950 est abondamment illustré de photographies artistiques. Une courte notice historique est consacrée à chacun des Jubilés passés, depuis celui de l'an 1300, au cours duquel Dante se mêla à la foule des innombrables pénitents venus à Rome.

---

1. Victor Giraud. — **Pascal. I. Essai de biographie psychologique. — II. Les Pensées.** — Deux vol. in-12 de 215 p. chacun. — Paris, Bonne Presse, 1949.
2. J. Calvet. — **Blaise Pascal. Les Pensées sur la Religion.** — In-12 de 208 pp., 190 f. — Paris, Editions des Loisirs, 1948.

Quel plaisir de saluer ces deux ouvrages sur le grand Pascal, écrits par deux maîtres dignes d'aborder un si beau sujet !

1. — M. Giraud, toute sa vie, a étudié, médité, aimé Pascal. Il recueille les fruits de ses travaux pour en composer une biographie. Pas de discussions ni de notes érudites. Le milieu familial, social, religieux est reconstitué avec une remarquable compétence. Mais c'est surtout l'âme de Pascal qui retient l'attention. Sous quelle pression extérieure et plus encore intérieure ce génie vraiment universel s'est-il livré à l'étude des sciences, où ses découvertes mathématiques, physiques, mécaniques le placèrent au premier rang des savants de son temps ; dans quelles conditions il en vint à sa première, puis, après une période d' « égarements » ou plutôt de « divertissements » dans le monde, à sa seconde conversion ; comment l'influence intellectuelle de Port Royal provoqua l'explosion des *Provinciales*, laissées inachevées parce que le miracle de la Sainte Epine orienta l'activité de Pascal dans une vie plus conforme à son génie personnel, où il devait se déprendre partiellement de l'autorité de ses maîtres jansénistes pour préparer une apologétique dont les matériaux sont les *Pensées* et pour se préparer soi-même à la mort en s'exerçant courageusement à la sainteté, — voilà ce que nous montre excellemment M. Giraud, en un style aisé, qui élucide scrupuleusement chaque détail, sans hâte, sans pesanteur. C'est certainement le